

## L'usage de la violence publique par le prince : le cas de l'émir aghlabide Ibrāhīm II (261-289/875-902)

Annliese Nef

La question de la violence publique et de son usage est essentielle à la définition des règles qui régissent le jeu politique et définissent tout régime politique car elle a partie intimement liée avec l'essence de la tyrannie et à la définition du bien commun. À l'opposé des conceptions essentialistes qui portent à concevoir le monde islamique comme fondamentalement violent, en particulier dès que l'on traite de la sphère politique et de l'exercice du pouvoir<sup>1</sup>, il convient de chercher à écrire une histoire de la violence publique, de ses usages et de ses conceptions dans le monde islamique, pour laquelle nous manquons aujourd'hui d'analyses précises<sup>2</sup>. Cette étude se veut une contribution ponctuelle à cet indispensable effort de réflexion collectif<sup>3</sup>.

Le cas d'Ibrāhīm II, un des derniers émirs aghlabides (261-289/875-902) avant l'avènement des Fatimides en Ifrīqiya, a toujours été considéré comme extrême de ce point de vue<sup>4</sup>. Cet exemple permet d'exposer les conceptions développées par les chroniqueurs à propos de la violence du prince, laquelle constitue une des facettes de la violence publique.

---

<sup>1</sup> Jocelyne Dakhlia, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en islam* (Paris : Aubier, 2005), introduction. L'auteur y souligne que l'idée intemporelle de « despotisme oriental » empêche de penser l'histoire politique de l'islam.

<sup>2</sup> L'histoire de la violence publique (et en particulier pour les périodes contemporaines, de la guerre) a connu des développements récents notables. Toutefois, si le comparatisme est indispensable, il est d'abord nécessaire d'analyser des exemples précis se référant aux pays d'islam médiéval afin que la comparaison soit possible.

<sup>3</sup> Pour des analyses suggestives sur le sujet en raison de la dimension comparative du volume, cf. *Politique et Religion en Méditerranée — Moyen Âge et époque contemporaine*, dir. Henri Bresc, Georges Dagher et Christiane Veauvy, (Paris : Bouchene, 2008), en particulier l'introduction, 9-83.

<sup>4</sup> Sur la fin de la dynastie aghlabide et l'avènement des Fatimides au Maghreb, on verra Mohamed Talbi, *L'Emirat aghlabide. Histoire politique*, (Paris : Adrien Maisonneuve, 1966) ; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids — The World of the Mediterranean and the Middle east in the tenth Century CE*, (Leyde-Cologne-Boston : Brill, 2001) et Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi — The Rise of the Fatimids*, trad. angl. de *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, Munich 1991, (Leyde-New York-Cologne: Brill, 1996).

Paradoxalement, en tant que cas-limite (ou présenté comme tel par les sources médiévales), la figure d'Ibrāhīm II permet plus qu'une autre de penser la violence publique dans l'Ifrīqiya de la fin du IX<sup>e</sup> siècle et la définition des limites qui ne peuvent être transgressées dans ce domaine. Il démontre amplement que l'usage illimité de la violence publique n'est pas intrinsèque à l'islam et qu'il est volontiers critiqué par les chroniqueurs notamment<sup>5</sup>.

Surtout, la biographie de cet émir permet d'esquisser une évolution des conceptions qui se développent autour de la violence exercée par le pouvoir politique, loin de toute a-temporalité. En effet, il faut immédiatement insister sur le fait que l'on s'appuiera sur des récits postérieurs aux événements, qui couvrent un arc chronologique large (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>6</sup> et recourent des positions contrastées sur Ibrāhīm II. Ces lectures a posteriori de l'usage de la violence publique dans l'Ifrīqiya de la fin du IX<sup>e</sup> siècle sont au moins autant le sujet de cet article que les manifestations de cette violence, sinon plus. De ce point de vue, l'historiographie contemporaine sur le sujet n'est pas non plus sans intérêt et nous verrons que sous les strates de récit superposées et tardives se dissimule probablement une explication de l'usage de la violence publique par cet émir qui n'a pas encore été envisagée.

Il convient d'opérer, tout d'abord, un retour sur la biographie d'Ibrāhīm II qui présente, de fait, plus d'un trait singulier méritant d'être souligné et en particulier du point de vue de son rapport à la violence. Nous nous interrogerons ensuite sur les différents courants historiographiques qui en ont proposé une analyse entre le X<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, avant de proposer une lecture renouvelée des éléments qu'ils articulent.

---

<sup>5</sup> L'analyse d'un épisode historique précis tel que le rapportent les chroniqueurs n'équivaut pas à l'exposition de points de vue en présence de manière théorique et argumentée mais il permet de mettre en évidence concrètement les éléments qui font l'objet de critiques dans l'usage de la violence à un moment précis.

<sup>6</sup> Nous adoptons les abréviations suivantes pour les ouvrages les plus souvent cités : Ibn al-Athīr, *Kāmil* = Ibn al-Athīr, *Kāmil al-tawārikh*, éd. 'Abd al-Wahhāb al-Najār, (Le Caire : Idārat al-ṭibā'a al-muniriya, 1930), 6 ; Ibn 'Idhārī, *Bayān* = Ibn 'Idhārī, *Kitāb al-bayān al-muḡrib*, éd. Georges Séraphin Colin et Evariste Levi-Provençal, (Leyde : Brill, 1948), 1 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat* : al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab fi funūn al-adab*, (Le Caire : Al-Hay'a al-miṣriya al-'amma li-l-kuttāb, 1983), 24.

## Retour sur la biographie d'Ibrāhīm II

La biographie d'Ibrāhīm II se découpe aisément en trois parties distinctes, un trait que les chroniqueurs médiévaux soulignaient déjà. Ces trois parties coïncident assez exactement avec trois usages contrastés de la violence publique par l'émir.

Le premier point remarquable de cette biographie réside dans l'avènement, dénué de toute violence, d'Ibrāhīm II, véritable exemple d'« émir malgré lui ». Si les prises de pouvoir violentes ne manquent pas dans l'histoire du monde islamique<sup>7</sup>, au point que l'on a pu vouloir faire de cette instabilité politique une des caractéristiques de l'organisation de l'espace public en islam<sup>8</sup>, le récit de l'avènement d'Ibrāhīm II se situe en effet à l'opposé de ces descriptions sanglantes. On pourrait même dire qu'il en est tellement à l'opposé qu'il en devient suspect et ne semble pouvoir se lire que dans le cadre d'un récit que l'on peut qualifier d'hagiographique<sup>9</sup>.

En effet, Ibrāhīm II n'était pas l'émir prévu pour succéder à Abū-l-Ġaranīq, son frère cadet qui venait d'exercer le pouvoir à sa place. Celui-ci escomptait que son propre fils lui succédât, même s'il était encore trop jeune à l'époque de son décès<sup>10</sup>. Certaines versions avancent qu'Ibrāhīm fut désigné comme régent provisoire<sup>11</sup>.

Toutefois, les textes qui évoquent cet avènement rapportent que les choses ne suivirent pas le cours prévu. Non pas qu'Ibrāhīm ait profité de la faiblesse de son neveu, mais il aurait été appelé au pouvoir, contre son propre désir. Trois groupes se seraient

---

<sup>7</sup> Même s'il est bien entendu qu'elles existent dans l'ensemble des aires géographiques au Moyen Âge.

<sup>8</sup> Dakhliā, *L'empire des passions*, introduction.

<sup>9</sup> Je me propose de développer ce point dans un article ultérieur ; cf. *infra*.

<sup>10</sup> Sur ce point, cf. Talbi, *L'émirat aghlabide*, 270-73.

<sup>11</sup> Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5 : « Lorsque la mort arriva [Muḥammad b. Aḥmad] désigna son fils Abū 'Iqāl comme son successeur et fit jurer à son frère Ibrāhīm qu'il ne s'opposerait à pas son fils, en prenant à témoin tous les représentants de la dynastie aghlabide et les *mashāykh* de Kairouan, puis il lui ordonna d'exercer le gouvernement jusqu'à ce que son fils fût majeur ».

manifestés en sa faveur : les *fuqahā*, qui trouvèrent un subterfuge pour qu'il n'ait pas à s'installer dans un palais qu'il avait promis de ne pas occuper, en déclarant que la *bay'a* de ses sujets kairounais était un acte d'allégeance à sa personne qui ne requerrait donc pas qu'il s'installe dans la résidence émirale pour être valide<sup>12</sup> ; les élites et la population de Kairouan (*ahl Qayrawān*)<sup>13</sup> et les membres de la dynastie des Banū Aġlab<sup>14</sup>. En bref, une sorte de consensus général<sup>15</sup> semble se dégager quant à la vertu d'Ibrāhīm<sup>16</sup>, renforcée par sa méfiance pour l'exercice du pouvoir qui nécessite que l'on insiste pour qu'il accepte la fonction émirale.

Son accession au gouvernement est donc caractérisée par une sorte de perfection car la macule de l'héritage dynastique, de maniement toujours complexe dans la conception politique islamique, est effacée autant que faire se peut. Les *fuqahā'* approuvent son avènement, alors même qu'ils composent le groupe le plus susceptible, dans l'espace politique islamique, de critiquer l'exercice du pouvoir, suspect de ne pas suivre les lois de Dieu. Plus généralement, le peu d'intérêt du nouvel émir pour le pouvoir est une preuve absolue de sa vertu, une vertu conçue sur un mode nouveau, influencée par l'essor des pratiques et des textes ascétiques qui se développent à partir de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>, même si le dégoût ou l'indifférences exprimés par rapport à l'exercice du

---

<sup>12</sup> L'argument est avancé par les Kairouanais (Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 116) mais il n'a pu être élaboré que par des juristes consentants comme le rappelle Talbi, *L'émirat aghlabide*, 273. Ibn al-Abbār va plus loin puisqu'il affirme que les *fuqahā'* et les *quḍāt* de Kairouan portèrent Ibrāhīm au pouvoir ; cf. Ibn al-Abbār, *Al-Ḥullat al-siyarā'*, éd. Ḥusayn Mu'nis, (Le Caire : Al-Sharika al-'arabiyya li-l-ṭibā'a wa-l-nashr, 1963), 1 : 171.

<sup>13</sup> Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5 ; Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 116 et al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 128.

<sup>14</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 116.

<sup>15</sup> Les variations sont négligeables dans les textes qui décrivent l'événement à partir du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>16</sup> *Li-ḥusn siratihi wa-'adlihi* (« en raison de la perfection de sa vie et de sa justice »), al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 128.

<sup>17</sup> Sur l'importance du soufisme, surtout pour une période postérieure, au Maghreb, cf. Mercedes Garcia-Arenal, *Messianism and puritanical Reform — Mahdīs of the Muslim West*, (Leyde-Boston : Brill, 2006), chap. 5. Il conviendrait de mener une recherche systématique concernant cette fois les débuts du mouvement en Ifrīqiya. Ce n'est pas l'objet de cet article. Une lecture provisoire des sources suggère une situation semblable à ce qui est décrit pour al-Andalus au X<sup>e</sup> siècle. Cf. Manuela Marín, « *Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029) », *Al-Qantara*, 12/2 (1991), 439-470. Cf., pour l'Ifrīqiya, notamment, mais pour une période un peu plus tardive, Roger H. Idris, « Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifrīqiya zirīde (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup>) », dans *Mélanges Louis Massignon*, (Institut français de Damas : Damas, 1957), 2 : 327-359.

pouvoir sont des vertus précoces en islam<sup>18</sup>. Elle semble en outre la meilleure garantie contre un exercice excessif et violent du pouvoir politique.

La première phase du règne d'Ibrāhīm II ne dépare pas cet avènement idéal, même si l'émir fait immédiatement un usage de la force publique, et donc de la violence légitime de l'État, bien particulier. Les « sept premières années » de son règne sont celles un prince juste et d'une sévérité remarquable. La première période, positive, du règne d'Ibrāhīm II dure, en effet, de l'avis de tous les chroniqueurs sept ans<sup>19</sup>. Les instruments qui permettent de mettre en œuvre la violence légitime exercée par l'État sont ici essentiellement au nombre de deux : la justice, exercée dans toute sa rigueur, et sa mise en scène, la violence armée contre l'ennemi ou contre les rebelles. Dans tous ces cas, son usage est implicitement justifié par le fait qu'il empêche une violence plus grande encore de bouleverser l'ordre public. Il apparaît légitime parce qu'il respecte des règles considérées par tous comme justes.

Cette phase de l'émirat d'Ibrāhīm est célébrée comme un modèle, par ses laudateurs<sup>20</sup> comme par ses critiques<sup>21</sup>. La sévérité dont il fait preuve est mise en avant comme un des traits caractéristiques de sa politique<sup>22</sup>. Elle est inséparable de son équité

---

<sup>18</sup> Notons le parallèle avec le dégoût de certains juristes pour la fonction de *qāḍī* qu'ils tentent de refuser.

<sup>19</sup> Si l'on excepte Ibn al-Athīr qui chante l'ensemble de son règne. Cette idée remonte au moins à Ibn al-Raḳīq.

<sup>20</sup> Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5 : *Wa-bāshara al-umūr wa-qāma bihā qiyāman marṣiyān wa-kāna 'ādilan ḥāziman fī umūrihi, ammana al-bilād wa-qatala ahl al-baghy wa-l-fasād* : « Il assuma le gouvernement et conduisit les affaires de manière satisfaisante, se comportant avec justice et fermeté ; il assura la sécurité du pays et fit mettre à mort les gens injustes et immoraux ».

<sup>21</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 132 : *Wa-aqāma fī awwal walāyatihi sab'a a'wām 'alā mā kāna ālayihi aslāfuhu min ḥusn al-sīra wa ḥamīd al-ifāl [...]. Wa-kānat lahu fī bidā'i amrihi sīra ḥasana wa-ifāl maḥmūda* : « Il commença son émirat en suivant pendant sept ans ce que ses prédécesseurs avaient fait en matière de vie bonne et d'actions louables [...]. Au début de son gouvernement, il menait une vie excellente et ses actes étaient louables ».

<sup>22</sup> La seule exception est constituée par Ibn al-Abbār qui présente le gouvernement d'Ibrāhīm comme une punition envoyée par Dieu aux Kairouanais pour n'avoir pas respecté l'engagement pris auprès d'Abū al-Ġarānīq : *Fa-ibtalāhum Allāh bi-ẓulmihi wa-imtaḥanahum bi-isrāfihi* : « Dieu les éprouva à travers sa tyrannie et il leur infligea ses excès », Ibn al-Abbār, *Ḥullat*, 171.

irréprochable<sup>23</sup>, qui est mise en scène, et donne sens à ce qui apparaîtrait autrement comme une violence injustifiable. Ibrāhīm est donc décrit comme incorruptible, ce qui tranche avec les pratiques de son prédécesseur Abū al-Ġaranīq qui se laissait aller aux délices du pouvoir<sup>24</sup>. Son exercice d'un des droits régaliens fondamentaux, la justice, est loué par les chroniqueurs, alors même qu'il s'agit d'un des points de friction majeurs entre pouvoir politique et hommes de loi. Deux éléments sont mis à son crédit dans ce domaine : de l'aveu général, jamais il ne nomma de mauvais *qāḍīs*<sup>25</sup> et il veillait à ce que la justice soit appliquée à tous, et en particulier aux élites, de manière égale<sup>26</sup>.

Le deuxième volet de cette action modèle est militaire. Il est décliné là aussi en trois points : l'Ifriqiya est mise hors de portée de la violence de ses ennemis et le *jihād* est mené tant à l'extérieur qu'à l'intérieur du territoire gouverné par l'émir. La fortification des côtes mahgrébines est ainsi attribuée à Ibrāhīm II<sup>27</sup> et le fait qu'il multiplie pour ce faire une structure telle que celle du *ribāṭ* n'est évidemment pas un hasard. L'émir est ensuite montré comme prenant lui-même la tête d'opérations à l'intérieur, notamment contre les *kharijites*<sup>28</sup>. La violence de ces expéditions est toujours extrême. Au cours de cette première étape, les combats extérieurs contre les chrétiens concernent avant tout la Sicile et l'Italie méridionale et ils sont menés surtout, mais non exclusivement, par le fils de l'émir qui a hérité du gouvernement insulaire<sup>29</sup>. Les deux éléments sont clairement liés dans l'esprit

---

<sup>23</sup> Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5 : *Wa-kāna yajlis li-l-'adal fī jāmi' al-Qayrawān yawm al-khamīs wa-l-ithnayn yasma' shakwā al-khuṣūm wa-yasbi' 'alayhim wa-yunassif baynahum* : « Il rendait la justice dans la grande mosquée de Kairouan le jeudi et le lundi ; il écoutait les plaintes des adversaires avec patience et tranchait entre eux ». Pour al-Nuwayrī, cela avait lieu le vendredi après la prière, *Nihāyat*, 139.

<sup>24</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 265-269. Le surnom de cet émir lui vient selon les chroniqueurs de sa grande passion pour la chasse aux grues.

<sup>25</sup> Cf. Talbi, *L'émirat aghlabide*, 274. Cette vertu lui est attribuée jusqu'à la fin de son règne.

<sup>26</sup> Ainsi, al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 139, écrit-il : *Kāna anṣaf al-mulūk li-l-ra'iyya, lā yuraddu 'anhu mutakallimīn bi-ḥaqq* : « Il fut le plus juste des rois envers ses sujets. Jamais il ne renvoya quelqu'un qui réclamait justice ».

<sup>27</sup> Pour une description de la fortification des côtes par Ibrāhīm II, cf. Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5.

<sup>28</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 119.

<sup>29</sup> *Ibid.*

d'Ibn al-Athīr : justice, fermeté, et sécurité vont de pair pour assurer un bon gouvernement aux sujets ifrīqiyens.

Cette période est d'autant plus caractérisée du point de vue de l'usage de la violence publique par Ibrāhīm II qu'Ibn 'Idhārī, peu favorable à l'émir, est le seul à rapporter le déroulement d'une émeute provoquée par une réforme monétaire<sup>30</sup>. Le plus significatif est la manière dont Ibrāhīm II met fin à ce mouvement de protestation. Lorsque les émeutiers se dirigent de Kairouan, la capitale, vers la résidence palatine de Raqqāda, située au sud de cette dernière, l'émir les fait arrêter et enfermer dans la mosquée. Puis, il se rend à Kairouan où il reçoit dans le *muṣallā* (oratoire en plein air) le représentant des manifestants, le *faqīh* et ascète Abū Ja'far Aḥmad b. Muḡīth. À l'issue d'une longue conversation avec Ibrāhīm II, ce dernier va avec le *ḥājib* Ṣamṣama rassurer les protestataires dans la ville, pendant que l'émir fait libérer les prisonniers à Raqqāda. On ignore les clauses qui permirent le règlement de ce conflit, mais il demeure que la voie de la conciliation l'emporta sur celle de la répression et l'épisode est rapporté afin de souligner la proximité de l'émir avec ses sujets, son accessibilité<sup>31</sup>, mais aussi ses bonnes relations avec les ascètes respectés de Kairouan.

Cette description contraste d'autant plus fortement avec la deuxième phase de la biographie d'Ibrāhīm II, fortement critiquée, en particulier en raison de l'usage injustifiable de la violence publique qu'aurait alors développée Ibrāhīm II.

---

<sup>30</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 120-121. La date de cette révolte n'est pas connue avec précision mais elle est estimée par M. Talbi à 275/888-276/889 (*L'émirat aghlabide*, 278), date de la réforme monétaire mise en œuvre par Ibrāhīm II. Toutefois, elle est abordée séparément par Ibn 'Idhārī, le seul à en traiter, probablement parce qu'il considère le comportement de l'amir comme louable en cette occasion.

<sup>31</sup> Autre notion fondamentale pour définir le bon gouvernement au sein de la théorie politique islamique et des *topoi* qui s'y rapportent, dans la littérature des miroirs des princes notamment. Cf. par exemple, Ann K.S. Lambton, « Islamic Mirror for Princes », dans *Ead., Theory and Practice in Medieval Persian Government* (rééd. Londres : Variorum Reprints, 1980), text VI, 431.

La seconde partie de la vie d'Ibrāhīm<sup>32</sup> a donné naissance à un diagnostic de folie, dès le Moyen Âge<sup>33</sup>, un jugement repris à l'époque contemporaine par un certain nombre d'historiens<sup>34</sup>. Dans la sphère publique, les chroniqueurs déclinent une série d'abus qui ont tous à voir avec la violence et jamais avec des vices ou une perversion morale que l'on reprochait à d'autres gouvernants. Cette transgression prend essentiellement quatre formes. Trois reproches renvoient à un usage dévoyé des pouvoirs régaliens. En revanche, le quatrième relèverait de la sphère du privée si elle existait pour un prince, il s'agit de la cruauté extrême qu'Ibrāhīm II aurait manifesté à l'égard de ses proches.

Le premier pouvoir régalien concerné est le pouvoir militaire. L'émir aghlabide est accusé par ses détracteurs de l'utiliser contre ses sujets, à mauvais escient et de manière excessive. Il réprime ainsi sans coup férir une série de rébellions, en usant abondamment du guet-apens, présenté comme un moyen peu digne d'un bon gouvernant. En 280/893-894, une révolte animée par l'aristocratie arabe entraîne l'exécution des meilleurs guerriers de la citadelle de Balazma traîtreusement attirés à la cour<sup>35</sup>. Une révolte générale s'ensuit à l'issue de laquelle Tunis est matée<sup>36</sup>. En 283/896, ce sont les Berbères Nafūsa kharijites qui sont écrasés<sup>37</sup>. Lors de chacun de ces épisodes, Ibrāhīm II prend soin de mettre en scène de

---

<sup>32</sup> Ibn'Idhārī, *Bayān*, 132 : *Thumma ta'ayya'at aḥwāluhi wa-akhadha fī jam' al-amwāl. Thumma šāra fī kull sanna yazdād ta'ayyuran wa-sū'a ḥālīn. Thumma ashtadda nikāduhu* : « Ensuite, son comportement changea et il s'empara de toutes les richesses. Puis, cela en arriva au point que chaque année ce changement et les circonstances négatives s'accrurent. Par la suite, les difficultés se renforcèrent ».

<sup>33</sup> Ibn'Idhārī, *Bayān*, 132 : *Wa-kānat lahu fī bidā'i amrihi sīra ḥasana wa-if'āl maḥmūda. Thumma ḡalaba 'alayhi khilṭ sawdāwī* : « Au début de son gouvernement, il menait une vie excellente et ses actes étaient louables. Ensuite la bile noire prit le dessus ». Pour le chroniqueur, seul un dérèglement des humeurs peut expliquer la transformation qui affecte Ibrāhīm. Selon les conceptions médicales médiévales, la bile noire provoque la mélancolie chez celui en qui elle prédomine ; cf. M. Ullmann, *Islamic Medicine*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1978), 72-77. Il n'est sans doute pas anecdotique qu'Iṣḥāq b. 'Imrān, médecin kairouanais du X<sup>e</sup> siècle ait consacré un traité à la mélancolie qui n'est nous est parvenu grâce à Constantin l'Africain sous le titre *Maqāla fī-l-mālikhūliya (Constantini Africani libri duo de melancholia)*, éd. Karl Garbers, Hambourg, 1977 ; sur l'influence de la bile noire sur la mélancolie p. 94-95. Il est probable que cette étude a influencé le jugement d'Ibn al-Raḥīq.

<sup>34</sup> Cf. *infra*.

<sup>35</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 292

<sup>36</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 293-295.

<sup>37</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 297-300.

manière spectaculaire et a-nomale sa victoire remportée sans conteste possible : après la reddition de Tunis, il organise à Kairouan un défilé de chariots portant les corps des morts et fait traverser la ville par une théorie de représentants des élites tunisoises<sup>38</sup>. Il enferme ensuite une partie des survivants dans des souterrains à Sousse<sup>39</sup> et envoie des jeunes femmes, faisant partie de la meilleure société, comme *jawārī* à la cour de Bagdad<sup>40</sup>. Lorsque les Nafūsa sont anihilés, l'émir lui-même leur arrache le cœur<sup>41</sup>. En 284/897, des prisonniers sont faits lors d'une nouvelle expédition et leurs cœurs vont orner la porte de Tunis à Kairouan<sup>42</sup>. Enfin, Ibrāhīm est accusé de s'être livré au cannibalisme en se délectant de la tête de ses ennemis à la fin de sa campagne victorieuse l'année d'avant par Ibn 'Idhārī<sup>43</sup>.

Les chroniqueurs, surtout Ibn 'Idhārī et al-Nuwayrī, Ibn al-Athīr ne rapportant rien sur le sujet, se délectent des scènes de cruauté qui sont attribuées à Ibrāhīm et multiplient les anecdotes sanglantes : meurtres de serviteurs<sup>44</sup>, de proches<sup>45</sup>, de ses enfants<sup>46</sup>, en particulier ses filles<sup>47</sup>. Ibn 'Idhārī attribue explicitement ces actes au plaisir qu'en aurait tiré l'émir<sup>48</sup>.

Il n'est pas moins significatif que ces deux auteurs, au-delà du dégoût qu'ils expriment, tentent tous deux de rationaliser l'usage de la violence que fait Ibrāhīm. Ils

---

<sup>38</sup> Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 133.

<sup>39</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 295-296 : al-Mālikī et le *qāḍī* 'Iyāḍ le rapportent dans leurs ouvrages de *ṭabaqāt*.

<sup>40</sup> Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 135, rapporte la lettre que les habitants de Tunis adressèrent au calife à ce sujet.

<sup>41</sup> Al-Nuwayrī, p. 134.

<sup>42</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 130.

<sup>43</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 129 : quinze têtes auraient ainsi été préparées, provoquant le départ d'une partie des troupes.

<sup>44</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 132 : *Fa-akhadha fī qatl aṣḥābihi wa ḥujjābihi* : « Il commença à faire assassiner ses proches et ses chambellans ». Il fait ainsi exécuter trois cents serviteurs pour un mouchoir dérobé, *ibid.* Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 132, rapporte qu'Ibrāhīm mit à mort son chambellan Ibn Ṣamṣāma, ses frères et ses proches.

<sup>45</sup> Autres exemples p. 132.

<sup>46</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 132 : *Ḥattā annahu qatala ibnahu al-mukannā bi-Abī al-Aḡlab wa-qatala banātahu* : « Jusqu'à ce qu'il fasse tuer son fils, qui portait la *kunya* de Abū Aḡlab et fasse tuer ses filles » ou al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 141-142, parmi d'autres. À noter tout de même que, selon les deux auteurs, le fils en question semble encore vivant à la fin de la période ! (cf. Talbi, *L'émirat aghlabide*, 308).

<sup>47</sup> Cf. note précédente et 132.

<sup>48</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 122.

condamnent, certes, ses abus, mais justifient sa sévérité d'une manière assez surprenante<sup>49</sup>, nous y reviendrons. L'émir semble prendre sur lui la violence inadmissible mais nécessaire au fonctionnement de la société pour éviter qu'elle ne le pervertisse.

Tous ces faits débouchent sur un diagnostic de folie, qui contraste étrangement avec la dernière partie de la biographie d'Ibrāhīm II, marquée par un retournement final. L'émir, repentant, part en effet combattre pour le jihād.

Un nouveau changement brutal de comportement, violent en soi, est ainsi attribué à Ibrāhīm II ; il intervient à l'extrême fin du X<sup>e</sup> siècle. Il est décrit par les chroniqueurs comme la conséquence d'un mouvement de *tawba* ou repentance<sup>50</sup>. Cette description est le fruit d'une réinterprétation postérieure, à la lumière de pratiques soufies qui se multiplient à partir du X<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup>. Dans cette optique, le retour sur soi de l'émir s'accompagne de la redéfinition de son rapport à la violence publique.

Dans un premier temps, l'émir envisage d'accomplir le *ḥajj*, c'est-à-dire un pèlerinage qui, comme tous les pèlerinages, exclut totalement la violence<sup>52</sup>. Toutefois, et cela n'est pas le point le moins significatif, Ibrāhīm renonce à ce premier projet pour éviter de devoir faire la guerre à l'Égypte, qu'il doit traverser, et de faire couler le sang de ses sujets. Mais la conversion de l'émir ne s'arrête pas là puisque s'étant converti de la violence

---

<sup>49</sup> Al-Nuwayrī justifie l'usage de la violence par l'émir en mettant en avant le principe par lequel ce dernier légitimait son action : « Nul n'a le droit de commettre l'injustice, excepté le roi (*al-malik*, on pourrait également lire *al-mulk*) » (al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 139) et par la nécessité de réprimer les grands et de ne pas laisser opprimer les sujets par les élites. À noter, ce passage entre dans la série des « bons points » que l'auteur retient en faveur d'Ibrāhīm.

<sup>50</sup> Al-Nuwayrī est le seul à mettre en cause la sincérité de la repentance de l'émir en la mettant en relation avec un épisode que ne rapportent ni Ibn al-Athīr ni Ibn 'Idhārī : l'envoi d'un ambassadeur du calife abbasside en Ifrīqiya pour lui demander d'abdiquer et de se rendre à la cour de Baghdad ; al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 135.

<sup>51</sup> Qāḍī Nu'mān, *Risālat iftitāḥ al-da'wa*, éd. Wadād al-Qāḍī (Beyrouth : Dār al-thaqāfa, 1970), 92 décrit en effet l'émir revêtant un habit de *ṣūf*.

<sup>52</sup> Sur le *ḥajj*, cf. Francis E. Peters, *The Muslim pilgrimage to Mecca and the Holy places*, (Princeton : Princeton University Press, 1994).

publique à la paix, il se convertit pour finir au *jihād*, qu'il part mener en Sicile et dans l'Italie péninsulaire méridionale<sup>53</sup>.

Il passe ainsi de la paix religieuse à la sanctification de la guerre et de la violence publique ; il convertit également, ce faisant, un devoir individuel en obligation collective, en usant de sa fonction princière et en versant une solde aux participants de l'expédition<sup>54</sup>. Il use de son charisme puisqu'il prêche lui-même le *jihād* et entraîne les troupes avec lui. En accomplissant ce geste, il se porte au devant de la mort et du jugement qui la suivra<sup>55</sup>. Il mourra d'ailleurs lors d'une expédition, de maladie il est vrai en 289/902<sup>56</sup>.

Bien entendu, la réussite de cette expédition militaire menée contre les Byzantins et qui aboutit à la prise de Taormine et de différentes localités, mais aussi à une intervention en Italie méridionale n'est pas indifférente dans le jugement porté sur cette partie finale de la vie d'Ibrāhīm II<sup>57</sup>.

On assiste donc ici à une modification de la figure du personnage émiral : de souverain qui fait la loi, soumis à Dieu et non à la loi des hommes, il délaisse le pouvoir, et s'en remet totalement à Dieu. Cette biographie, toute en contrastes, explique aisément que les interprétations qu'en ont données les chroniqueurs soient variées. Si l'on veut aller au-delà de cette exposition factuelle, il convient de débrouiller l'écheveau des récits et de

---

<sup>53</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 131-132 ; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 5-6 (qui utilise simplement les termes de *zuhd* et de *nusk*, qui renvoie à l'ascétisme et au détachement, puisque l'émir n'a pas besoin à ses yeux de se repentir) ; al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 135.

<sup>54</sup> *Ibid* et Qāḍī Nu'mān, *Risālat*, 92, entre autres.

<sup>55</sup> Même si seul le Qāḍī Nu'mān avance que l'émir part en affirmant ne devoir jamais retourner en Sicile ; cf. *Risālat*, p. 92 : *Wa-kāna yaqūl : lā arji' ilā Ifrīqiya* : « Et il disait : je ne retournerai pas en Ifrīqiya ». Ibn al-Athīr semble même suggérer le contraire, *Kāmil*, 5 : *Fa-ja'ala ṭarīqahu 'alā jazīra Ṣiqiliyya li-yajma' bayn al-ḥājj wa-l-jihād wa-yaftaḥ mā bāqī min ḥuṣūniḥā* : « Et il prit le chemin de la Sicile de manière à combiner le pèlerinage et le *jihād* et il s'empara des points fortifiés encore à conquérir ». Par cette phrase, le chroniqueur suggère qu'Ibrāhīm avait décidé d'emprunter la voie sicilienne, puis maritime, pour éviter de passer par l'Égypte, sans pour autant renoncer à accomplir le *ḥajj*.

<sup>56</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 321-322. Les chroniqueurs ne s'accordent pas sur le lieu de son enterrement : Palerme ou Kairouan.

<sup>57</sup> Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, 135-138 ; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 6 et Qāḍī Nu'mān, *Risālat*, 92.

pratiquer une sorte d'archéologie textuelle en identifiant les strates mises en place par les chroniqueurs successifs. L'objectif d'une telle démarche est de dégager les éléments signifiants des *topoi* sur la cruauté<sup>58</sup>, mais aussi de contextualiser les différentes interprétations proposées.

### **Des courants historiographiques contradictoires ?**

On aura noté, comme le faisait déjà Mohamed Talbi, qu'Ibrāhīm II ne laissa guère indifférents les chroniqueurs qui abordèrent la question de son gouvernement. On ne cherchera pourtant pas ici une voie moyenne permettant de concilier les points de vue opposés des chroniqueurs selon la méthode positiviste. Il serait nécessaire de replacer le jugement que chacun d'entre eux porte sur l'émir dans le contexte de l'ouvrage qui le contient de manière lui donner tout son sens. Cette étude serrée des chroniques et des conceptions politiques qu'elles développent n'est toutefois pas très avancée pour les auteurs qui nous intéressent ici. Il est vrai que l'étendue des œuvres en question ne facilite guère une étude exhaustive de la grille d'analyse qu'elles appliquent aux événements passés. Toutefois, les positionnements tranchés et contrastés qui s'expriment au sujet d'Ibrāhīm II et qui concernent essentiellement son usage de la violence ne peuvent être ignorés. Dans l'attente d'analyses plus poussées des chroniques en question, nous résumerons les principaux traits des pages que les différents auteurs convoqués consacrent à l'émir en tentant, d'une part, de mettre en lumière les opinions variées qui s'expriment sur le sujet et, d'autre part, de reconstituer, même partiellement, la stratification qui s'est opérée autour de la biographie d'Ibrāhīm II. Ce processus, bien connu pour l'histoire des premiers siècles de l'islam, rend difficile le maniement de sources qui sont, pour la plupart,

---

<sup>58</sup> Déjà soulignés par Talbi (*L'émirat aghlabide*, 307-308 : « Le récit que nous reproduisons ne déparerait pas à coup sûr les *Mille et une Nuits* »), mais sans que celui-ci en tire toutes les conséquences.

tardives et répondent à des positionnements qui tiennent à leur contexte de rédaction et n'ont que bien peu à voir avec celui des événements relatés<sup>59</sup>. John Wansbrough a attiré l'attention il y a déjà longtemps sur la difficulté qu'il y avait à écrire une histoire des débuts de l'islam au Maghreb<sup>60</sup> mais l'Occident musulman, si l'on exclut al-Andalus<sup>61</sup>, a peu bénéficié jusqu'ici de la réflexion menée sur les sources qui a profité à d'autres régions du monde islamique.

Mohamed Talbi distinguait, pour sa part, deux grands courants interprétatifs au sujet d'Ibrāhīm II : un courant hostile à l'émir, qu'il qualifiait de pro-shi'ite parce qu'inspiré d'Ibn al-Raḳīq<sup>62</sup>, et qui trouve un de ses meilleurs représentants chez Ibn 'Idharī et un courant laudateur, bien incarné par Ibn al-Athīr, qui se serait inspiré d'auteurs postérieurs, tel Ibn Shaddād<sup>63</sup>, dont l'origine ziride aurait joué, après la rupture de la dynastie avec le caire, en faveur de la réhabilitation d'Ibrāhīm II. Outre que cette lecture fait fi de la position ambiguë du premier qui distingue sept bonnes années de règne avant que la mélancolie ne l'emporte chez Ibrāhīm II — ce qui ne constitue pas véritablement une condamnation du personnage, dans la mesure où les aspects les plus terribles de l'émir sont dus à la maladie, c'est-à-dire, en dernier recours, à la volonté divine —, à la relecture, les choses paraissent plus complexes<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Ces débats sur l'histoire des débuts de l'islam sont désormais bien connus et nous ne nous y arrêtons pas.

<sup>60</sup> John Wansbrough, « On recomposing the Islamic history of North Africa », *Journal of the Royal Asiatic Society* 32 (1969), 161-170.

<sup>61</sup> Cf, pour un point sur ces évolutions, Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, (Barcelone : Critica, 2006).

<sup>62</sup> On ne reviendra pas sur la polémique qui s'est élevé sur ce point, l'œuvre de cet auteur, qui travaillait pour la chancellerie ziride, ne nous étant pas parvenue, il conviendrait d'opérer une étude systématique des citations de sa chronique. Cf. Talbi, « À propos d'Ibn al-Raḳīq », *Arabica* 19/1 (1972), 86-96.

<sup>63</sup> Talbi, *L'émirat aghlabide*, 308-310. Ibn Khaldūn opposait déjà clairement ces deux versions, ajoutant que tous s'accordent sur la fin de la vie d'Ibrāhīm II. Il attribue la version négative et l'hypothèse d'un effet de la *mālankhūniyā* sur Ibrāhīm à Ibn al-Raḳīq, cf. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, dans *Biblioteca arabo-sicula*, éd. Michele Amari ; rééd. revue par Umberto Rizzitano, (Palerme : Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Palermo, 1988), 2 : 527.

<sup>64</sup> Ce que le bilan de M. Talbi suggère à sa manière : « ni saint ni monstre » (*L'émirat aghlabide*, 312).

Une rapide présentation des positions en présence dans l'ordre chronologique permet à la fois de constater l'évolution chronologique et de prendre la mesure de la variété des opinions sur le sujet. Elle met en exergue le fait que la diversité des positions ne se réduit pas à une opposition entre « shi'ites » et « sunnites ». On s'en tiendra ici à une première approximation qui devra être approfondie par la suite. De même, les sources évoquées ne prétendent pas à l'exhaustivité, mais sont celles qui sont le plus souvent convoquées sur le sujet<sup>65</sup>.

- Qādī Nu'mān (né à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle) : cet auteur pro-Fatimide, qui écrit 50 ans après les faits, présente une vision positive d'Ibrāhīm II. Dans sa *Risālat*, il évoque la *tawba* d'Ibrāhīm II en la comparant à l'abdication d'un roi yéménite qui laissa la place aux Fatimides<sup>66</sup>. Il suggère qu'Ibrāhīm II avait des sympathies shi'ites et que son comportement s'explique ainsi<sup>67</sup>.

- Ibn al-Raḳīq (m. ap. 418/1027-1028), dont le *Kitāb tā'rīkh Ifrīqiya wa-l-Maḡrib* ne nous est parvenu qu'indirectement car il a été massivement utilisée par les auteurs postérieurs, est en partie hostile à Ibrāhīm II. Il est le premier à évoquer sa possible maladie mentale.

- *Chronique de Cambridge* (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle ?)<sup>68</sup> : ces annales bilingues grec-arabe rédigée dans un contexte sicilien n'évoque Ibrāhīm II qu'à travers les faits d'armes de la fin de sa vie, même si la chronologie proposée manque de clarté.

- Le corpus des premiers dictionnaires biographiques (*ṭabaqāt*) sunnites qui traitent des élites ifrīqiennes date essentiellement des IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles<sup>69</sup>. Il reflète une position relativement partagée qui n'est pas défavorable à Ibrāhīm II dont les vertus sont reconnues. Il montre également l'importance de certains ascètes aux yeux de l'émir.

---

<sup>65</sup> La bibliographie existante sur chaque auteur ne sera pas citée, car manque des études exhaustives de toutes, seules à même de permettre une vraie contextualisation de la biographie d'Ibrāhīm II dans les ouvrages qui la rapportent.

<sup>66</sup> Qādī Nu'mān, *Risālat*, 91-92 : « Lorsque les activités de Abū 'Abd Allāh se renforcèrent et devirent évidentes, Ibrāhīm b. Aḥmad agit comme Muḥammad b. Yu'fir, roi du Yémen dont nous avons parlé plus haut. Il abdiqua le pouvoir, manifesta sa repentance et se déssaisit de l'essentiel de ses biens. Il distribua ses biens au peuple, endossa la laine et fit preuve d'ascétisme. Il partit en guerre contre le roi de Constantinople ». Le cas de Yu'fir est évoqué quant à lui p. 42-43.

<sup>67</sup> Qādī Nu'mān, *Risālat*, chapitre *Dhikr jawāb Ibrāhīm b. Aḥmad li-Mūsā b. 'Iyāsh ma'a rasūl min qablihi ilayhi wa-irsāluhu ilā Abī 'Abd Allāh*, dont le départ de l'émir pour la Sicile est présenté comme l'issue.

<sup>68</sup> Il existe une version grecque et une version arabe de ce texte qui ne sont pas strictement équivalentes, nous renvoyons ici à l'arabe. Cf. *Biblioteca arabo-sicula*, 1 : 190-203.

<sup>69</sup> Il s'agit des auteurs suivants : Abū-l-'Arab (m. 945), al-Mālikī (m. ap. 1061), le Qādī 'Iyāḍ (m. 1149).

- Abū Zakariyyā' al-Wārjilānī (m. ap. 471/1078), auteur kharijite<sup>70</sup>, rapporte la bataille de Mānū qu'Ibrāhīm II mena contre les Nafūsa dans des termes saisissants<sup>71</sup> mais poursuit son propos sur l'émir en vantant sa fortification des côtes et le *jihād* mené contre les chrétiens à son époque<sup>72</sup> !

Après cette première série de sources, un certain nombre de chroniques, plus tardives et considérées comme classiques, évoquent l'émir aghlabide, auxquelles on peut ajouter quelques sources supplémentaires. Hormis Ibn al-Athīr, tous ces textes se réfèrent à une structure de la biographie d'Ibrāhīm qui a été établie par Ibn al-Raḳīq, même s'ils peuvent ensuite par des ajouts modifier ce noyau.

- Ibn al-'Abbār (595/1199-658/1260) qui est hostile à Ibrāhīm II était de tendance shī'ite et hostile aux Omeyyades d'al-Andalus.

- Ibn al-Athīr (555/1160-630/1233) est exclusivement positif au sujet de l'émir, ce qui de toute évidence reflète un choix. Il est probable que cette position a à faire avec l'importance que revêtent les thèmes du bon gouvernement, de l'unité arabo-musulmane et du *jihād* anti-chrétien dans l'œuvre de l'auteur.

- Ibn 'Idhārī (fin VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup>-début VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle) propose une vision contrastée en accord avec Ibn al-Raḳīq.

- Al-Nuwayrī (677/1279-733/1332) n'admet pas la sincérité de la repentance d'Ibrāhīm II et livre une lecture très politique des événements<sup>73</sup>. Au-delà de la structure mise en place par Ibn al-Raḳīq, il termine son développement sur l'émir par un résumé des « bons points » (*maḥāsīn*), parmi lesquels son absolutisme, et « mauvais points » (*masāwī*) de l'émir<sup>74</sup>.

- Ibn al-Khāṭib<sup>75</sup> (713/1313-776/1375) est extrêmement hostile à Ibrāhīm II dont il ne rapporte aucun des succès militaires.

<sup>70</sup> Il conviendrait de mener une recherche systématique sur ce thème dans les sources kharijites.

<sup>71</sup> Abū Zakariyyā' al-Wārjilānī, *Kitāb sīra wa- akhbār al-a'imma*, éd. 'Alī Ayyūb, (Tunis : Dār al-tunisiyya al-nashr, 1985), 150-156. Ibrāhīm II y est surnommé *al-fāsiq* (« le pécheur, le dépravé »).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

<sup>73</sup> Al-Nuwayrī, p. 139-140 : « [Ibrāhīm II] visait les gens puissants et riches ; ils les soumettaient à son pouvoir. Et il avait coutume de dire : Nul n'a le droit de commettre l'injustice excepté le roi. Car, disait-il, si ces gens-là prenaient en effet conscience du pouvoir que leurs conféraient leurs richesses, le Roi ne serait plus à l'abri de leur violence et de leur arrogance. Si donc le Roi leur laissait la paix, et qu'ils se sentaient ainsi en sécurité, cela les inciterait à lui disputer le pouvoir et à conspirer contre lui. Quant à la masse des sujets (*al-ra'iyya*), elle constitue la matière (*mādda*) du roi. S'il permet à d'autres de l'opprimer, il cesse d'en profiter. Dès lors il ne fera plus que récolter les préjudices pendant que d'autres cueilleront les fruits » (trad. revue de M. Talbi).

<sup>74</sup> M. Talbi, *L'émirat aghlabide*, 311-312.

<sup>75</sup> Le passage du *Kitāb al-māl al-a'lām* qui contient la biographie d'Ibrāhīm a été édité par Ḥasan Ḥusnī Abdul Wahab, dans *Scritti per il centenario della nascita di Michele Amari*, (Parlerme : Società siciliana per la Storia Patria, 1910 ; rééd. Palerme : Società siciliana per la Storia Patria, 1990), 2 : 439-443.

- Ibn Khaldūn (732/1332-808/1406)<sup>76</sup> demeure très partagé en raison de la diversité des jugements.

- Al-Shammākhī (m. 928/1522)<sup>77</sup> : cet auteur kharijite semble emblématique de la position des chroniqueurs kharijites tardifs au sujet d'Ibrāhīm II, présenté comme l'ennemi sanguinaire des kharijites.

On constate qu'au sein des sources les plus précoces s'opposent deux lectures shī'ites et que l'on ne peut pas ramener les divergences entre auteurs sunnites à de pures questions de sources ; même les kharijites ne portent un jugement monolithique sur Ibrāhīm II si l'on excepte la question de son usage de la violence aux dépens des leurs. La différence passe ailleurs : entre les auteurs qui acceptent la violence, définie alors comme a-nomale — mais non contraire aux lois de Dieu — , exercée par Ibrāhīm II et les autres. Ces deux grands courants sont ensuite motivés de manière distincte, nuancée et qui évolue dans le temps. On peut tout de même souligner que, Ibn Khaldūn excepté, le discours autour de la biographie d'Ibrāhīm II tend à se durcir au fil du temps, même si des critiques sont exprimées de manière précoce, elles finissent par l'emporter totalement.

Or, les historiens contemporains qui ont tenté de faire sens de cette figure émirale et des récits qui s'y rapportent ont fait peu de cas de ces différences de position et de cette évolution, qu'ils aient abordé le problème depuis l'Ifrīqiya aghlabide<sup>78</sup> ou fatimide<sup>79</sup>. Ils ont, en outre, tranché dans le sens d'une combinaison de folie et d'absolutisme qui caractériserait Ibrāhīm II. Il paraît toutefois difficile de baser sur les sources que nous

<sup>76</sup> Ibn Khaldūn, Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, dans *Biblioteca arabo-sicula*, 2 : 527-529.

<sup>77</sup> Al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, (Constantine, 1883), 267-272 en particulier.

<sup>78</sup> M. Talbi valide à la fois la thèse de la folie et celle de l'absolutisme d'Ibrāhīm II inspirée de la lecture d'al-Nuwayrī : « Celui-ci [Ibrāhīm II] fut aussi un parfait despote. Bien mieux, il fut même d'une certaine manière un théoricien pleinement conscient du despotisme » (*L'émirat aghlabide*, 281). Cette position plaque une interprétation du XIV<sup>e</sup> siècle sur la fin du X<sup>e</sup> siècle en attribuant la pensée de Nuwayrī à l'émir !

<sup>79</sup> Brett, *The Rise of the Fatimids* commence par qualifier l'émirat d'Ibrāhīm II de « long career resembling that of Ivan the Terrible in Russia » (93), avant de prendre position sur la nature de la violence exercée par l'émir : « Against this back-ground [les tensions politiques et sociales qui agitent l'Ifrīqiya], the savagery of Ibrāhīm II seems not so much insane as intentional. This reign was a determined battle for absolutism at the expense of the nobility, the army, the cities and to a lesser extent the tribes » (94) ! et dans ce cadre les opérations siciliennes visaient à détourner ces tensions internes vers un théâtre d'opérations non-ifrīqiyen.

venons d'énumérer une analyse aussi définitive et la violence excessive d'Ibrāhīm II ne convainc pas tout à fait les historien contemporains eux-mêmes<sup>80</sup>. En revanche, il est des éléments qui ont systématiquement été laissés dans l'ombre jusqu'ici et qui permettent peut-être de proposer une lecture complémentaire des faits.

Au-delà des éléments récurrents soulignés par Mohamed Talbi et Michael Brett, il en est d'autres, qui parsèment les discours des chroniqueurs les plus tardifs et les plus diserts sur le sujet (ce qui explique qu'on leur donne la préséance), comme autant de vestiges d'une lecture effacée par le temps mais que l'on retrouve dans les premières sources évoquées.

### **Structure narrative, strates historiographiques et éléments récurrents : vers une nouvelle analyse de la figure d'Ibrāhīm II**

À l'issue de ce rapide survol biographique, on distingue clairement trois moments dans la vie d'Ibrāhīm II : son arrivée au pouvoir imprévue qui s'apparente à la réalisation d'une prédestination / la chute / la rédemption. Cette structure est celle d'un récit hagiographique, une structure que l'on a attribuée aussi à la vie du prophète Muḥammad<sup>81</sup>, mais qui est propre à tous les récits de ce type, même si en islam le modèle de la vie du prophète a certainement une prégnance pour qui rapporte ce type de parcours.

Avant d'analyser les éléments récurrents de ces récits biographiques, et au-delà de la structure narrative fort significative, il est nécessaire de s'arrêter au contexte historique de la vie d'Ibrāhīm II qui donne une bonne partie de sa signification à son émirat et à cette structure narrative. Tout d'abord, un certain nombre des sources prises en examen font explicitement le lien entre la période la plus violente de l'émirat d'Ibrāhīm II et le contexte

---

<sup>80</sup> M. Talbi insiste à plusieurs reprises sur l'exagération des récits : cf. *supra* et l'on a vu que M. Brett ne se résout pas à trancher dans le sens de la folie... (cf. note précédente).

<sup>81</sup> Cf, entre autres, John Wansbrough, *The Sectarian milieu. Content and composition of Islamic Salvation history*, (Oxford : Oxford University Press, 1978).

de prédication fatimide au Maghreb<sup>82</sup>. En outre, l'usage de la violence publique croît brutalement à partir de 280/893, date de l'arrivée de Abū 'Abd Allāh, le dā'ī fatimide, au Maghreb ; il est difficile d'y voir une simple coïncidence. Il faut donc replacer la figure d'Ibrāhīm II dans un contexte qui n'est pas seulement marqué par des tensions socio-politiques, mais aussi extrêmement riche en propositions politico-religieuses. Les kharijites traversent ce que leurs savants appellent la période du *zuhūr*<sup>83</sup>, les Fatimides, shi'ites, font du Maghreb une terre de prédication, les individus qui revendiquent un ascétisme rigoriste se multiplient, et les représentants du pouvoir en place, face à cette concurrence, ne peuvent faire l'économie d'une réflexion (dont le degré de théorisation est difficile à déterminer à partir des sources dont nous disposons) sur leurs modalités de légitimation et leurs relations avec les élites religieuses et juridiques. Il leur faut mettre en scène les fondements de leur légitimité ébranlée. Le parcours d'Ibrāhīm II doit être relu à l'aune de ces bouleversements profonds. De ce point de vue, on retiendra deux aspects principaux qu'alimente l'évocation de motifs récurrents : la figure d'Ibrāhīm II comme réformateur et le contexte eschatologique dans lequel il faut la replacer.

Le premier point est reflété par la convergence d'éléments qui ont été bien étudiés récemment pour des périodes successives et qui sont d'autant plus significatifs qu'ils ne sont pas présentés comme un tout qui ferait sens par les chroniqueurs postérieurs. Il ne s'agit donc pas d'une reconstruction historiographique *a posteriori* mais tout se passe comme si une première interprétation, qui avait cessé d'être porteuse de sens, avait laissé derrière

---

<sup>82</sup> Ibn 'Idhārī, p. 131 : *Azhara ṣāhib Ifrīqiya Ibrāhīm b. Aḥmad al-tawba lammā istiqāma amr Abī 'Abd Allāh al-dā'ī bi-Kutāma...* : « Ibrāhīm b. Aḥmad, le maître de l'Ifrīqiya manifesta de la repentance lorsque Abī 'Abd Allāh le dā'ī instaura son commandement parmi les Kutāma » ; Qāḍī Nu'mān, *Risālat*, 91 : *Wa-lammā quwiyat umūr Abī 'Abd Allāh wa-ṣaharat, ṣana'a Ibrāhīm b. Aḥmad ṣanī Muḥammad b. Yu'fir malik Yaman al-ladhī qadda minnā khabaruhu, fan-silākhā min al-imāra wa-azhara tawba ...* : « Lorsque les activités de Abī 'Abd Allāh se renforcèrent et qu'elles devinrent manifestes, Ibrāhīm b. Aḥmad fit ce que Muḥammad b. Yu'fir, un roi du Yémen, avait fait, comme nous l'avons déjà relaté, et il abdiqua le pouvoir et fit sa repentance ».

<sup>83</sup> Il s'agit de la période de lutte active qui s'oppose à la dissimulation. On notera la récurrence de la racine *z.h.r.*, qui reflète une atmosphère d'attente et de croyance en des changements profonds à venir, en une révélation (ainsi Ibrāhīm II *azhara tawba*).

elle les vestiges d'un discours passé. Autour de la figure d'Ibrāhīm II se cristallisent ainsi : la volonté de promouvoir la *hisba* (la promotion du bien et le combat contre le mal), d'où découle le positionnement par rapport aux détenteurs du savoir religieux et juridique / l'ascétisme (sous une forme proto-soufie ?)<sup>84</sup> / le *jihād*, en Ifrīqiya et hors d'Ifrīqiya, autant de caractéristiques qui deviennent essentielles à partir du XII<sup>e</sup> siècle au Maghreb au sein de tous les mouvements mahdistes<sup>85</sup>. Dans ce cadre, l'exercice d'une « enlightened violence »<sup>86</sup> est également un trait constant de la mise en œuvre d'une politique réformatrice.

La structure hagiographique de la biographie d'Ibrāhīm II prend ainsi tout son sens : elle n'est pas le fruit du hasard, mais celui d'une construction, dont les étapes et les acteurs les plus précoces nous échappent, en raison des lacunes des sources. Cela explique également la violence des prises de position autour du personnage : douter de sa *tawba*, comme al-Nuwayrī, revient à proposer une lecture exclusivement politique de sa vie, comme on l'a vu. Le partage s'opère très tôt entre une lecture résolument favorable, celle du Qāḍī Nu'mān, qui lit dans ce parcours la reconnaissance par l'émir de l'avènement d'un temps nouveau, celui des Fatimides, et une lecture qui présente ce règne comme l'aboutissement paradigmatique d'une dynastie honnie. Toutefois, les versions les plus critiques ne peuvent tout à fait évacuer des traits ascétiques qui étaient admis y compris par les ascètes contemporains d'Ibrāhīm II. Vivant à l'aube d'un monde nouveau, le personnage Ibrāhīm II était susceptible d'être interprété d'une manière ou de l'autre. Les chroniqueurs les plus tardifs écrivent dans un contexte résolument différent et retiennent chacun ce qui leur paraît utile à leur démonstration de ces récits antérieurs. Dans le même temps, un certain nombre d'éléments échappent à leur grille d'analyse et sont charriés par les textes dont ils s'inspirent ou qu'ils compilent : le rigorisme, l'ascétisme, l'engagement

---

<sup>84</sup> De ce point de vue, l'acharnement d'Ibrāhīm II contre les *jawārī* et autres mignons qui l'entourent et sont les principales victimes de ces cruautés, est très révélatrice d'un souci de purification.

<sup>85</sup> Garcia Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, 22.

<sup>86</sup> *Ibid.*

pour le *jihād*. Mais ils évacuent cette dimension religieuse et morale au profit d'une réflexion sur le bon gouvernement.

Il est, enfin, une tonalité clairement eschatologique dans les récits de la vie d'Ibrāhīm II, même si encore une fois, les chroniqueurs postérieurs la transmettent malgré eux pourrait-on dire. Le départ de l'émir pour le *jihād* qu'il lance lui-même, le mène au-devant de la mort et du jugement qui la suit. Il use alors, afin de lever des troupes, d'un pouvoir charismatique certain, autre trait essentiel qui souligne sa relation non médiatisée avec Dieu<sup>87</sup>, alors que son charisme avait été sérieusement mis à mal par une réputation sulfureuse. Son entreprise est en outre validée par la série de victoires décisives qu'il remporte et qui sanctionne la justesse de sa décision. Toutefois, les textes vont plus loin : ils attribuent à Ibrāhīm II, le plus souvent au détour d'une phrase, l'ambition d'attaquer le roi de Constantinople et Constantinople elle-même<sup>88</sup>. Or, le thème de la prise de la capitale de l'empire byzantin est un thème eschatologique islamique s'il en est<sup>89</sup>. Cette mention est d'autant plus importante qu'on ne la retrouve dans aucun autre texte se référant à la Sicile au sujet d'aucun autre personnage musulman<sup>90</sup>. Un autre élément confirme cette lecture : Ibrāhīm II, fidèle à sa réputation sanguinaire, refuse d'accorder l'*amān* à un certain nombre de localités<sup>91</sup>. Ce refus ne s'explique que dans le contexte d'une lutte considérée comme finale contre les chrétiens. Il est probablement à mettre en relation avec l'imposition aux *dhimmi*/s par le même Ibrāhīm II de représentations de porcs ou de singes qu'ils devaient

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 24-25.

<sup>88</sup> Ibn al-Athīr, p. 6 ; Qāḍī Nu'mān, *Risālat*, 92.

<sup>89</sup> Cf., entre autres, Marius Canard, « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende », *Journal Asiatique* 208 (1926), 61-121.

<sup>90</sup> Autant les attaques contre les *Rūm* parsèment les chroniques, autant l'attaque de la capitale byzantine ou de l'empereur n'apparaît jamais comme le prolongement des opérations siciliennes. Il n'est pas indifférent qu'Ibn Khaldūn qui ne reprend pas cette version insiste sur le fait que la chute de Taormine « effraya le roi de Constantinople » (*wa-wajala malik al-rūm bi-Qusṭanṭīniya li-faṭḥihā*), cf. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, dans *Biblioteca arabo-sicula*, 2 : 527.

<sup>91</sup> Par exemple, Ibn al-Athīr, *Kāmil*, 6, à propos de la ville de Cosenza.

porter à hauteur d'épaule et afficher sur leur maison<sup>92</sup>. Dernier élément, enfin, le Qāḍī Nu'mān rapporte que lorsqu'Ibrāhīm b. Abī al-Aḡlab, le petit-fils d'Ibrāhīm II, tente de lutter contre les Fatimides, après la fuite de l'émir Ziyādat Allāh III, des prédictions circulent qui annoncent qu'un Ibrāhīm sera le dernier émir de la dynastie, car son fondateur a porté cet *ism*<sup>93</sup> ; on peut se demander si ces prédictions n'avaient pas émergé une première fois lors du règne de son grand-père... En somme, en ne prenant pas en compte ce contexte d'attente eschatologique, probablement oublié à l'époque où ils écrivent, les chroniqueurs les plus tardifs perdent la signification d'un certain nombre d'actes qui paraissent ainsi dépourvus de sens.

Dans cette atmosphère eschatologique, le rapport à la loi développé par Ibrāhīm II et son a-nomisme<sup>94</sup> apparent prennent, en effet, également tout leur sens. On sait qu'une telle tendance a pu être expliquée par la folie dans d'autres cas célèbres, dont les historiens ont rendu raison<sup>95</sup>. L'émir est au-dessus de la Loi parce qu'il la dit. La vie d'Ibrāhīm II se distingue toutefois clairement du mahdisme tel qu'il a été défini pour des périodes postérieures, cette construction étant également le produit de l'évolution historique. Il s'en distingue par au moins deux points fondamentaux : l'émir n'est pas lié à la Famille, d'une

---

<sup>92</sup> Cf. Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*, éd. Ḥusayn Mu'nis (Le Caire : Maktaba al-nahḍa al-miṣriya, 1951), 1 : 476 et svtes.

<sup>93</sup> Qāḍī Nu'mān, *Risālat*, 211 : *Wa-kāna yūthiru fī akhbār mā yakūn anna awal umarā' Banī al-Aḡlab Ibrāhīm wa akhiruhum Ibrāhīm, fa-lamma wuliya Ibrāhīm dhalik al-yawm bi-al-Qayrawān qāla al-nās : « Hadha al-ladhī kāna yuqāl akhiruhum Ibrāhīm », wa-kāna yūthiru fī Banī Marwān anna awwalahum Marwān wa akhirahum Marwān fa-kāna dhalik ka-mā qīla wa-ka-dhalik yūthiru anna awwalahum bi-l-Andalus 'Abd al-Raḥman wa-akhirahum 'Abd al-Raḥman : « Le bruit s'était répandu que le premier des émirs aghlabides s'était appelé Ibrāhīm et que le dernier s'appellerait Ibrāhīm, et lorsque ce jour-là Ibrāhīm fut désigné wālī à Kairouan, les gens dirent : « Celui-là est celui qui était annoncé comme le dernier Ibrāhīm », de même on avait annoncé pour les Banū Marwān que le premier avait eu pour nom Marwān et que le dernier s'appellerait Marwān, et cela s'est déroulé comme cela avait été dit ; de même le bruit s'est répandu que le premier [des Banū Marwān] en al-Andalus s'était appelé 'Abd al-Raḥman et que le dernier s'appellerait 'Abd al-Raḥman ».*

<sup>94</sup> Et le cannibalisme attribué à Ibrāhīm est de ce point de vue particulièrement significatif.

<sup>95</sup> Le cas de al-Ḥākim, le calife fatimide de l'an Mil a ainsi été relu entièrement : D. De Smet, « Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥākim : marques de folie ou annonce d'un temps messianique », dans *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, éd. U. Vermeulen et D. De Smet, (Peeters : Louvain, 1995), 53-69 et Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo : die Fatimiden 973-1074* (Munich : Beck, 2003).

part ; il n'est pas à la tête d'un mouvement de conquête du pouvoir et ne construit pas sa légitimité initiale dans la critique d'une autorité en place mais agit en tant qu'émir, d'autre part. Sa tentative de redéfinition des relations entre les différents corps et institutions qui structurent le champ politique de l'Ifrīqiya à la fin du IX<sup>e</sup> siècle ne se fait pas depuis l'extérieur de ce champ mais depuis l'intérieur. Il faut dire que la remise en cause de sa légitimité était forte et que sa réponse fut à la hauteur de la menace.

### *Conclusions*

Que la lecture des événements se rapportant aux premiers temps de l'islam au Maghreb soit une entreprise complexe n'est pas une nouveauté. Que le thème de la violence publique et de son usage se prête à des positionnements particulièrement tranchés est une évidence et que la folie soit une explication facile pour ce qui apparaît, à première vue, incompréhensible, ne surprend plus. Il convient néanmoins de ne pas projeter d'interprétations tardives sur des événements plus anciens car on en arrive à fausser complètement la lecture des événements.

Un autre écueil nous semble devoir être évité : la vie de l'émir telle que réinterprétée ici semblerait aller dans le sens d'un certain nombre de théories sur les relations entre la religion et la politique, et donc l'usage de la violence publique, dans l'histoire de l'islam, en particulier celle des premiers temps. La prégnance du modèle prophétique, l'importance du thème du *jihād* et du contexte eschatologique pourraient aller dans ce sens.

Privilégier une telle lecture, essentialiste, va souvent de pair avec une analyse structuraliste des sources. Sous prétexte que des thèmes ou des structures narratives récurrents peuvent être repérés, ils autoriseraient la définition d'un islam amené à se répéter dans l'histoire. Une telle position équivaut néanmoins à faire fi du contexte historique : des motifs ou une structure de récit identiques n'ont pas nécessairement la même signification dans des contextes différents, même si toute culture

politique reprend et décline des éléments récurrents qui reflètent et nourrissent une interprétation du monde. Cette dernière évolue avec le temps. La difficulté dans le cas qui nous occupe vient des limites des possibilités de contextualisation des événements.

La contextualisation des sources utilisées n'est pas toujours beaucoup plus simple et est largement susceptible d'être améliorée. Il apparaît toutefois clairement que les conceptions de l'usage de la violence publique évoluent dans l'analyse du « cas Ibrāhīm II » entre le X<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle : l'exemple est décontextualisé après le XI<sup>e</sup> siècle. Cela explique l'expression répétée chez les auteurs les plus tardifs, de leur incompréhension (l'argument de la folie, de polémique qu'il était probablement chez Ibn al-Raḳīq, devient une manière de rendre raison de l'inexplicable) et permet à chaque auteur de s'exprimer sur l'exercice de la violence, ses motivations, ses justifications et ses limites de manière distincte et, somme toute, très politique.